TRAMES, 2007, **11**(**61/56**), 3, 251–275

VIER GNOSTISCHEN MYTHOLOGEME UND IHR JÜDISCHER HINTERGRUND

Jaan Lahe

Universität Tartu

Abstract. The four Gnostic mythemes and their Jewish background. Among the different religions that have influenced Gnosticism, a special position is held by Judaism. This fact has already been referred to by the 19th-century researchers F. Ch. Baur, H. Grätz and M. Friedländer. The same century also established the hypothesis that the origins of Gnosticism must be sought from sectarian or syncretistic Judaism. At the end of the 19th century and the beginning of the 20th century W. Brandt and W. Bousset, the researchers of Mandeans, discovered that the literature of that sect had strong influences from Judaism. Therefore many of the 20th century researchers on Gnosticism believe that the origins of Mandeans should be sought in the Syrian-Palestinian territory and that the said sect has developed from some Judaistic grouping of Baptists active in that area and later transferred to the territory of the present-day Iraq, as we know them from the first centuries of Christian chronology. When in 1945/46 Gnostic texts were discovered in Nag Hammad, it appeared that these also contained several motives, stories and concepts originating from the Old Testament and Jewish religious literature outside the canon. The Gnostic literature found in Nag Hammad also contains several Mythemes with a Jewish background – the differentiation between an unknown God and a demiurge, the image about seven Archons who have created the world and rule it, the complex of images usually labelled as "the teaching of God called Man" (the myth of Anthropos) and the image about a heavenly creature called 'Wisdom' and the story of its fate (the myth of Sophia). There are different explanations as to why Gnostic literature contains themes of Jewish origin. It certainly does not prove the theory according to which the origins of Gnosticism can be derived only from Judaism, but the presence of these themes still confirms that the birth of Gnosticism has, among others, been accompanied by people who have been familiar with Jewish traditions and have therefore also been in contact with Judaism.

Keywords: Gnosticism, Judaism, Old Testament, Gnostic mythemes, Demiurge, Wisdom (Sophia), Heavenly Man (Anthropos), Archons, origin of Gnosticism

1. Einleitung

Unter den verschiedenen Religionen, die man die Gnosis beeinflusst haben, hat man auch das Judentum eine wichtige Rolle gespielt. In der Neuzeit sah zuerst Ferdinand Christian Baur das Problem Judentum und Gnosis, der die Bewegung der christlichen Gnosis für eine Fortbildung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie ansah (Baur 1835). Baur betonte, dass besonders die Gedankenwelt des Philo von Alexandrien der Gnosis nahe steht.

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts hat die judaistische Forschung versucht, Reflexe auf gnostische Ideen auch in jüdischen Quellen nachzuweisen (Leicht 2000:1056). Die Arbeiten von H. Grätz (1846) und M. Friedländer (1898) ragen daraus besonders hervor. Letzterer veröffentlichte 1898 seine Abhandlung „Der vorchristliche Gnostizismus“, in der er den Versuch unternahm, die in der rabbinischen Tradition aufbewahrten seltenen Anspielungen auf die *minim* als gnostische Ketzer zu entlarven und mit Hilfe Philos von Alexandrien einen radikalen antinomistischen Flügel im hellenistisch-alexandrinischen Judentum zu entdecken, der den Boden für den älteren jüdischen und späteren christlichen Gnostizismus bereitet habe (Rudolph 1975:780). Dabei hat die Vorstellung von „zwei Mächten im Himmel“ eine wichtige Rolle gespielt. *Minim* hat nämlich gelehrt, dass es die zwei göttlichen „Mächte“ oder „Prinzipien“ gibt. Die Rabbiner der ersten christlichen Jahrhunderte klagten immer wieder, es gäbe Ketzer (*Minim*), welche zwei Götter lehren und man hat vermutet, daß damit jüdische Lehrer gemeint sind, welche glaubten, dass Gott einen Stellvertreter hat, der Seinen Namen (Jao, Kurzform für JHWH) in sich trägt und deshalb Jaoel heißt. Auch dürfte er auf dem Sessel neben Gottes Thron sitzen und heißt deshalb „Metatron, Mitthtrondender“. In Wirklichkeit ist er ein Engel, aber einige „ketzerische“ Lehrer gingen gar so weit zu behaupten, daß dieser Engel die Welt geschaffen habe und auch durch die Propheten gesprochen habe (Quispel 1954:478 ff., 1981:420).

Am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts ist durch Wilhelm Brandt und Hermann Gunkel die Mandäer-Forschung gesteigert geworden. Brandt hat in der mandäischen Religion Elemente aus den verschiedenen Religionen (wie z. B. aus der babylonischen und iranischen Religion) unterschieden und hat als erste Forscher darunter die Aufmerksamkeit auch auf die jüdischen Elemente gelenkt (Brandt 1889,). Obwohl schon Brandt im Mandäertum auch gnostische Elemente sah, war der erste Wissenschaftler, der die mandäische Religion als eine gnostische Religion zu betrachten begann, Wilhelm Bousset (Bousset 1907, 1917:185 ff.). Heute ist der gnostische Charakter des Mandäertums allgemein anerkannt. Nach heftigem Streit in früheren Jahren hat sich heute bei den Spezialisten und über sie hinaus die Auffassung durchgesetzt, dass die Mandäersekte in Syrien-Palästina, entstanden ist und dass es sich bei ihr um eine nichtchristliche

gnostische Sekte handelt (Schenke 1965:129–130, Rudolph 1960:252–255).[1] Viele Forscher, besonders Mark Lidzbarski (Lidzbarski 1915:XVI f.)[2] und Kurt Rudolph,[3] haben auch Berührungen zwischen den Mandäern und dem Judentum aufgezeigt. K. Rudolph und H.-M. Schenke meinen, dass das Mandäertum am Anfang eine Taufsekte gewesen sei, die aus dem offiziellen Judentum ausgetreten ist (Rudolph 1960:93–94, 1975a:532, 1982:532, Schenke 1965:129–130, 1985: 401).

Nach der Entdeckung und Editierung der Nag-Hammadi-Schriften stellte es sich heraus, dass der jüdische Stoff auch in dieser Literatur eine sehr wichtige Rolle spielt.[4] In diesen Texten benutzt man viele Motive, Erzählungen und Begriffe, die aus dem AT und apokrypher jüdischer Literatur stammen. Aus einigen der Nag Hammadi Schriften geht hervor, dass deren Traditionsgeschichte auf dem Grund semitisch-aramäischer Worte und Wortspiele steht (Rudolph 2002:31, Böhlig 1967:115 ff., 1989:414–453, Böhlig, Markschies 1994:158–163). In der Nag-Hammadi-Literatur gibt es auch viele mythologische Figuren und Mythologeme, die jüdischen Hintergrund haben (s. Z. B. Schenke 1965:124 ff., Böhlig 1967:109–140, Quispel 1981:413–435, Tröger 1973:314–315). Solche Mythologeme sind in ersten Linie eine Unterscheidung zwischen dem unbekannten Gott und dem Demiurgen, die Vorstellung von den sieben Planetenherrscher, die Archonten genannt werden, ein Vorstellungskomplex, den man als „Lehre vom Gott „Mensch“ zu bezeichnen gewohnt ist und die Gestalt der Weisheit und eine Erzählung von ihrem Schiksal (die man als „Sophia-Mythos“ bezeichnet).

2. Der Unbekannte Gott und der Demiurg

Für die Gnosis ist ein charakteristisches Merkmal eine Unterscheidung zwischen dem unbekannten und wahren Gott und dem Demiurgen oder dem

---

[1] Rudolph schreibt: „Die ursprünglichen Zusammenhänge eines sektiererischen häretischen Judentums mit der frühen Gnosis werden des weiteren bestätigt durch eine Untersuchung der mandäischen Schriften. Schon Lidzbarski hatte den großen Anteil jüdischer Elemente im Mandäismus hervorgehoben, was durch neuere Untersuchung nur bestätigt worden ist (Schlier, Odenberg, Pedersen, Epstein). Ich habe mich in meinen Mandäerarbeiten speziell auch diesem Problem zugewandt und nachweisen können, dass die urmandäische oder nasoräische Sekte einem häretisch-gnostischen Judentum, das sich in Form von Taufsekten im Ostjordanland konstituiert hatte, entsprungen ist“ (Rudolph 1975a: 532).

[2] Lidzbarski sagt: „Ihre Terminologie in Lehre und Kultus ist so stark durch das Alte Testament und das Hebräische beeinflußt, wie man es sonst außerhalb des Judentums nicht findet” (Lidzbarski 1915:XVI f.).

[3] Rudolph sagt: „Die jüdischen Vorstellungen sind so weitschichtig mit dem mandäischen Mythos verbunden, dass es meines Erachtens keines großen Beweis bedarf für die Verwurzelung des mandäischen Ursprungs im Judentum, d. h. einem häretischen Judentum“ (Rudolph 1960:80).

[4] Diese Tatsache haben solche Forscher wie Quispel, Doresse, Danielou, Wilson, Betz, Grant, Rudolph, Böhlig, Schenke, Fischer, Tröger, Drijvers und Orbe betont.

Schöpfer dieser Welt. Diese Unterscheidung kommt das erste Mal bei Kerinthos (um 120/30 n. Chr.) vor[5] und wir begegnen dem in den meisten gnostischen Systemen.[6]

Der unbekannte Gott ist ganz transzendent, überweltlich und unweltlich (Jonas 1934:248, Schenke 1985:380, vgl. auch NHC II, 1, 2–4, NHC I, 5, 51–52, NHC III, 3, 71–73). Die Welt ist nicht sein Werk, sondern das Werk des Demiurgen, der ein untergeordnete Wesen ist (Rudolph 1994:70). Aber der unbekannte Gott, der jenseits aller sichtbaren Schöpfung residiert, nimmt trotzdem auf verschiedene Weise zum Heile des Menschen Einfluss, es ist die „Vorsehung" (*pronoia*), die hier zum Ausdruck kommt (Rudolph 1994:70).

Der Demiurg ist ein niedriges Wesen, der das Chaos zum Kosmos formt. Er trägt verschiedenen Namen, die meistens jüdischen Ursprungs sind: Jao, Sabaoth, Adonaios, El-·addai (bei Mandäer, s. GR V, 179, 32) oder·iddai (auch bei Mandäer, s. GRV, 2), Sakla(s)(NHC II, 1, in NHC II, 4 und in NHC III, 2), Samael (NHC II, 1), meistens aber Jaldabaoth (NHC II, 1 und in NHC II, 5), aber manchmal auch einfach „der Oberarchon" genannt wird (NCH I, 5). Nach dem System wird er unterschiedlich beurteilt. Entweder gilt der Demiurg als (mehr oder weniger) böse, unwissend und widergöttlich (wie z. B. im ApocJoh 46, 10, wo der Demiurg „die Fehlgeburt der Finsternis" genannt wird) oder er wird als depraviertes Lichtwesen gedacht, das jedoch zuletzt in das Lichreich zurückkehrt (wie z. B. im Mandäismus, s. auch Haardt 1967:12, 1968:477). Eine Mittelstellung hat der Demiurg bei den Valentinianern, bei denen er nach dem Weltende zu relativem Heil gelangt (Haardt 1967:12, 1968:477).

Der Demiurg als eine Gottheit, die die Welt geschaffen hat, kommt schon bei Plato vor (Plato, *Timaios* 28 A. C. 29 A. 31 A), aber sicher ist, dass in der Gestalt des Demiurgen der Gnosis der Gott des Judentums steckt (Puech 1975:316, Haardt 1967:12, 1968:477–478, Rudolph 1960:81, 1994:83). Es steht ausser Zweifel, wenn ihm die Wörter von Jahwe[7] zugeschrieben werden und seine Tätigkeit nur auf dem Hintergrund des AT verständlich ist.[8] Marcion nennt den Demiurg gerade „der Judengott". Aber wie in der Gnosis wird der Gott des AT gründlich „uminterpretiert": er wird degradiert und dämonisiert.

Viele Wissenschaftler meinen, dass nicht nur die Gestalt des Demiurgen, sondern auch die Unterscheidung zwischen dem unbekannten Gott und dem Demiurgen einen jüdischen Hintergrund hat. Schenke und Rudolph führen die

---

[5] Irenäus, *Adv. haer*. I 26, 1. In frühen Systemen (bei Simon Magus (um 50 n. Chr.), bei Menander (um 80 n. Chr.) und auch noch bei Satornil (um 120/30), hat die Welt von vielen Engeln geschaffen.

[6] Schenkes Meinung nach kommt die Gestalt des Demiurges schon im gnostischen Ursystem vor (Schenke, Die Gnosis, 413), aber die Existenz dieses Systems ist histrorisch nicht verifizierbar.

[7] Z. B. Js 45, 5, 46, 9 in NHC II, 1, 11, 20, Js 45, 5, 46, 9 in NHC II, 4, 86, 30, Js 45, 5, 46, 9 in NHC II, 5, 103, 10, Js 45, 5, 46, 9 in 107, 30, Ex 20, 5, Dt 4, 24, Js 45, 5, 46, 9 in NHC III, 2, 58, 25, Js 45, 5, 46, 9 in NHC VII, 2, 53, 30, Gn 3, 9 in NHC IX, 3, 47, 15, Ex 20, 5 in 48, 5, Js 45, 5, 46, 9 in NHC XIII, 1, 44, 1.

[8] Er ist der Weltschöpfer, dessen Tätigkeit mit Hilfe der Schöpfungsgeschichte der Genesis beschrieben wird (in NHC II, 1, in NHC II, 4, in NHC II, 5) usw.

Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass in der Gnosis sowohl der unbekannte Gott als auch der Demiurg Züge des alttestamentlichen Gottes trägt und deswegen vermutet, dass beide aus dem Judentum stammen (Schenke 1985:414, Rudolph 1975b:794). Auch Quispel meint, dass die Unterscheidung zwischen dem unbekannten Gott und dem Demiurgen aus dem Judentum stammt. Er führt die Auferksamkeit auf die Tatsache, dass die Rabbiner der ersten christlichen Jahrhundert immer wieder klagen, es gäbe Ketzer (*Minim*), welche zwei Götter lehren.[9] Quispels Meinung nach sind mit *Minim* jüdische Lehrer gemeint, welche einen Unterschied machten zwischen Gott selbst in seiner Transzendenz und Verborgenheit und seinem „viceregent", dem Mittler der Offenbarung (Quispel 1954:478). Diese Lehrer glaubten, dass Gott einen Stellvertreter hat, der Seinen Namen (Jao, Kurzform für JHWH) in sich trägt und deshalb Jaoel heißt.[10] Auch dürfte er auf dem Sessel neben Gottes Thron sitzen und heißt deshalb „Metatron".[11] In Wirklichkeit ist er aber ein Engel, der wichtigste Engel, im AT „der Engel des Herrn" genannt. Einige „ketzerische" Lehrer gingen gar so weit zu behaupten, daß dieser Engel die Welt geschaffen und auch durch die Propheten gesprochen habe (Quispel 1981:420).[12] Er wird „der kleine Jahwe" genannt (Quispel 1981:420).[13] Auch bei den Samaritianern begegnen wir der Vorstellung, dass Gott einen viceregent hat. Er ist „Engel des Herrn", der den Namen des Gottes trägt (Fossum 1985:225) und mit der „Herrlichkeit (*kabod*) des Herrn" gleichgesetzt wird (Fossum 1985:224). Man glaubte, dass dieser Engel den Körper des Adams geschaffen hat (Fossum 1985:237, vgl. auch Vgl. *Dialocus cum Tryphone*, 62 und

---

[9] Die Polemik gegen Häretiker (*Minim*), die die Existenz der zwei göttliche Mächte lehren, findet sich im Talmud: in *Eccl. R.* II 14, *Gen. R.* 17, 5, *MEx.* 20, 2, aber die Polemik gegen solche Häretiker begegnen wir auch bei Samaritanern (*Memar Marqa* I. 8). Auch die talmudische Polemik gegen die Auslegung von *elohim* im Sinne von mehreren Göttern, wie es die *Minim* lehrten (*Gen. R.* 1, 10), kann man ein Hinweis auf diese Häretiker sein. Auch dann, wenn man nur diese zwei Mächte oder Prinzipien (*r'schujoth*) meinte, sprach man von „vielen" Mächten: „Deswegen ist ein einziger Mensch geschaffen worden, damit die Ketzer nicht sagen können: es gibt viele Mächte im Himmel!" (*Sanh.* 4, 5). Quispel sagt, dass in bestimmten Fällen damit gemeint ist, dass diese Ketzer, die keine Christen, sondern heterodoxe Juden gewesen sind (Quispel 1954:478). Auch Rudolph ist überzeugt, dass diese *Minim* vorwiegend jüdische Gnostiker gewesen sind (Rudolph 1975b:786–787).

[10] In der Apokalypse Abrahams findet sich ein Engel, der Jahoel heißt. S. Quispel 1954:480, Tröger 1973: 314.

[11] Metatron findet sich auch im 3. Henoch. Über Metatron gibt es im Talmud zwei Berichte – *Bab. Hagiga* 15 a und *Bab. Sanhedrin* 38 b. S. Quispel 1954:478.

[12] Auch der Apologet Justinus Martyr berichtet (*Dialocus cum Tryphone*, 62), dass einer jüdischen Häresie zufolge der Leib des Menschen durch Engel gemacht ist. Tertullian (*De carne* 5) berichtet, dass der Gnostiker Menander (etwa 80 n. Chr.) gelehrt habe, dass „(unser) nichtiger und armseliger Körper, den sie sich nicht scheuen als das Böse zu bezeichnen, sei jedoch eine Schöpfung der Engel gewesen"). Quispels Meinung nach ist es möglich, dass nach dieser Häresie Engel an der Schöpfung des Menschen und der Welt teilgenommen hätten (Quispel 1954:476–477). Quispel ist überzeugt, dass es wohl jüdische Ketzer gegeben hat, die lehrten, dass Engel an der Schöpfung beteiligt gewesen sind (Quispel 1954:477).

[13] „Kleiner Jahwe" findet sich auch im 3. Henoch (c. 12, 5, 48 c 7) zur Bezeichnung des entrückten Henoch, vgl. „kleiner Jao" in Pistis Sophia (c. 7).

De carne 5). Fossum vermutet, dass die Unterscheidung zwischen Gott und dem Engel-Demiurg aus Samarien stammt (Fossum 1985:220 ff.). Quispel sagt, dass solche Unterscheidung schon dem Philo in Alexandrien bekannt gewesen sein musste. Philo nennt den Logos, welcher nach ihm die Welt geschaffen hat, einen „zweiten Gott“, aber auch wieder „Herr (= JHWH)“ und „Erzengel“ (Quispel 1981: 420–421, s. Philo, De conf. ling. 146, De migr. Abr. 174, Quis rer. div. her. sit. 205 f).

Die gnostischen Unterscheidung zwischen dem „Urgrund“ des Alls und dem Demiurg hat also viele Parallelen im Judentum (bei den *Minim* im Talmud, bei den Samaritanern, bei Philo), aber hier gibt es auch zwei große Unterschiede zwischen der Gnosis und dem Judentum: 1) „der kleine Jahwe“ wird von den *Minim* nicht Gott entgegengesetzt, wie es später Marcion, der Autor des Apokryphon des Johannes und auch Valentin taten (Quispel 1981:420). Auch die philonische Lehre unterscheidet sich von der gnostischen darin, dass zwischen Gott und der Welt, trotz der Unterschätzung der gegenständlichen Wirklichkeit, ein positives Verhältnis besteht, und Gott bleibt (auch wenn teilweise mittelbarer) Schöpfer aller Dinge (*De spec. leg*. I 30) (Pokorny 1975:761), 2) Weder „der kleine Jahwe“ noch „der Logos“ bei Philo sind weder böse noch unwissende Wesen, wie der Demiurg in der Gnosis. Deswegen muss man mit Pokorny einverstanden sein, wenn er behauptet, dass es in den außergnostischen heterodoxen jüdischen Strömungen keinen diabolisierten Weltschöpfer gibt (Pokorny 1975:760). Man kann auch umgekehrt sagen: der böse oder dumme Demiurg kommt nicht außerhalb der Gnosis vor.

Die Dämonisierung des Schöpfergottes des Judentums hat man unterschiedlich erklärt. In dieser Dämonisierung kann man sowohl eine Erscheinungsform der antikosmischen Haltung der Gnosis als auch eine Erscheinungsform des Antijudaismus der Gnosis sehen. Danielou (1967:448–456) und Rudolph (1994:297) haben diese Haltung („die Umwertung von Schöpfung und Gesetz“) aus einer Revolte innerhalb des Judentums erklärt. Rudolphs Meinung nach, hat diese Revolte innerhalb der Apokalyptik oder der „Weisheitslehre“ stattgefunden (Rudolph 1994:297). Er schreibt:

„Gott rückt (in der skeptischen Weisheitstradition) in die Ferne, er steht jenseits des irdischen, sinnlosen Treibens: der „fremde Gott“ in höchster Entfernung meldet sich an. In den Hohlraum zwischen des fernen Gott und der von ihm bis auf den Seidenfaden der Schöpfung gelösten Welt strömen die Engel und Dämonen ein. Es bedarf nur noch eines letzten Schrittes, der den Faden mit dem Schöpferwirken Gottes in der Urzeit restlos zerschneidet und die Sinnlosigkeit und das ungöttliche Chaos der Welt auf eine widergöttliche Macht zurückführt, während der wahre Gott im unwandelbaren und unbefleckten Jenseitsbereich verbleibt.“ (Rudolph 1975b:794)

Aber ebender dieser „letzte Schritt“ bleibt im Judentum aus. Die Hypothese von der innerjüdischen Revolte unterstützen auch Grant (1959:27 ff.) und Theißen (2000:317). Ihrer Meinung nach hat diese Revolte nach der Katastrophe von Jerusalem (70 n. Chr.) stattgefunden. Grant und Theißen meinen, dass diese

Katastrophe für die Juden ein so schreckliches Erlebnis war, dass viele Juden ihren Glauben verloren haben und ihr Gott Jahwe für sie zu dem bösen Demiurgen geworden ist. Van Unnik behauptet dagegen, dass die Katastrophe von Jerusalem eine ungenügende Erklärung für die spezifisch gnostischen Anliegen (Gegensatz zwischen Gott und Schöpfer, Werdegang der Seele, Fall der Sophia) ist (Van Unnik 1978:66).[14] Ähnlich meint auch Berger, der schreibt:

„Negative Erfahrungen in der Geschichte Israels waren, so hat insbesondere R. M. Grant vermutet, Ansatzpunkt für die Entwicklung gnostischer Gedanken, mit denen eine Art Totalabwertung der bisherigen innerweltlich orientierten Heilskonzeption verbunden sei. Nun ist freilich jüdische Theologie im Ergreifen und Beantworten negativer Erfahrungen in der Geschichte nicht gerade ungeübt gewesen. Was die Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. betrifft, so wird sie wohl auch von neutestamentlichen Judenchristen mit Zweifeln an Gottes Weltregierung, nicht aber positiv mit gnostischen Konzeptionen beantwortet“ (Berger 1984:532–533).

Man hat auch vermutet, dass diese „Revolte“ irgendwo im hellenistischen Judentum stattgefunden hat, aber es ist historisch nicht verifizierbar (Tröger 1980: 166, Maier 1980:249). Keine jüdische Gruppe hat die traditionellen jüdischen Vorstellungen über Gott und Welt derart radikal und total umgedreht und neubewertet wie die Gnostiker (Tröger 1980:166). In diesem Zusammenhang wird oft der revolutionäre Charakter der Gnosis erwähnt, der alles, was er übernimmt, gründlich verändert (Drijvers 1975: 813). Deshalb kann man mit Tröger fragen, ob die antikosmische und antijüdische Haltung auf eine *innerjüdische* „Revolte“ zurückgeführt werden kann, oder ist sie Folge einer gesellschaftsbedingten Weltflucht und Weltverachtung bestimmter Gruppen, die sich gegen das Judentum richtete (Tröger 1980:159). So sieht Jonas im Antikosmismus die ureigene gnostische Haltung, die sich mit Notwendigkeit in erster Linie mit dem Judentum anlegen mußte, weil sie überall auf dieses traf (Jonas 1967:90–104, bes. 102). Der Antijudaismus der Gnosis ist demnach eine Folge ihrer antikosmischen Protesthaltung, einer „Revolte“ gegen diese Welt und ihren Gott (Jonas 1967:102), also einer „Revolte“ gegen das Judentum, aber nicht in ihm selbst (Tröger 1980:160).

Es ist also sicher, dass die antikosmische Haltung und die Dämonisierung des Schöpfergottes aus dem Judentum nicht ableitbar sind. Obwohl der Antagonismus zwischen Gott und dem Demiurg im Judentum (auch im hellenistischen Judentum) nicht nachweisbar ist, kann man dennoch behauptet, dass die Vorbedingungen dazu im Judentum vorhanden sind. Die erste Vorbedingung dazu ist die Verstärkung der Idee von der Transzendenz Gottes, dessen Korrelat die aufgerissene

---

[14] Van Umnnik sagt: „Der Zusammenbruch im Jahre 70 kann auch schwerlich als Ursache der Gnosis genannt werden. Wo die Fragen, welche diese Krise im Judentum ausgelöst hat, hörbar werden, wie im 4. Esrabuch und in der Baruchapokalypse, vernimmt man etwas anderes als Gnosis” (Van Unnik 1975:484).

Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf ist.[15] Die Verstärkung der Idee von der Transzendenz Gottes hat im hellenistischen Zeitalter stattgefunden und ist sowohl in der Apokalyptik als auch in der jüdischen Weisheitsliteratu nachweisbar. Wenn der Gott in die weite Ferne gerückt ist, braucht er einen Vermittler (Rudolph 1994:298). Die zweite Vorbedingung für den Antagonismus zwischen Gott und dem Demiurg ist die Tendenz, dass mit der Betonung der Transzendenz Gottes die göttliche Mächte sich zu selbständigen Hypostasen entwickelt haben, die Vermittler zwischen Gott und Mensch geworden sind. Eine unter diesen Hypostasen ist die Weisheit, die sowohl in der Apokalyptik als auch in der Weisheitsliteratur bedeutend ist und auch für die Gnosis sehr wichtige Rolle gespielt hat. Im hellenistischen Zeitalter hat sich auch der Glaube an Engel als Vermittler verstärkt. Die Vorstellung von „Metatron" ist ein gutes Beispiel dafür, wie weit diese Glaube gehen konnte.

Zusammenfassend kann man sagen, dass ein direkter Antagonismus zwischen Gott und dem Engel nicht aus dem Judentum ableitbar ist, aber er hat dennoch die Vorbedingungen auch im Judentum. Sie sind die Idee von der Transzendenz Gottes und die Vorstellung von den Mittlern zwischen Gott und der Welt. Solche Mittler sind die Weisheit, der Logos und die Engel. Der Versuch einen Engel zum Schöpfer der Welt zu machen, ist eine Vorstufe des Antagonismus zwischen Gott und dem Demiurg in der Gnosis. Deswegen kann man sagen, dass die Unterscheidung zwischen dem unbekannten Gott und dem Demiurg einen jüdischen Hintergrund hat und auch der Antagonismus zwischen unbekannten Gott und dem Demiurg im Judentum eine Vorstufe hat.

3. Die sieben Archonten

Wie schon gezeigt, begegnen wir oft in der Gnosis der Vorstellung von den sieben Planetenherrscher, die Archonten genannt werden. In der Gnosis wird die Welt von sieben bösen Archonten regiert, deren oberster im allgemeinen der schon genannte Demiurg ist (Schenke 1985:380). Wie der Demiurg, so haben auch die

---

[15] Brumlik sagt, dass diese Kluft der Ausgangspunkt sowohl für das Christentum als auch für die Gnosis gewesen ist (Brumlik 1992:30). S. auch Kaiser 2002:9. Die Idee von der Transzdendenz Gottes hat sich auch in der jüdisch-hellenistischen Philosophie verstärkt. Schon die im „Timaios" von Plato vorhandene Anschauung der äußersten Transzendenz Gottes, der nur indirekt an der Erschaffung dieser Welt Anteil hat, führte bei Aristobul und bei Philo zur Trennung eines höchsten außerweltlichen Gottes von seiner die Welt vollendenden göttlichen Kraft (Schubert 1955:81). Gott ist nach der Lehre Philons absolut transzendent. Er ist einfach und unvermischt, qualitäts- und namenlos (Bormann 1955:7) und erinnert an den unbekannten Gott in der Gnosis. Diese Transzendenz Gottes droht aber eine Einwirkung Gottes auf die Welt unmöglich zu machen: die Materie erscheint als das Minderwertige, mit welchem Gott sich wegen seiner Erhabenheit nicht befassen kann, weil er durch eine Berührung mit der Materie in seiner Würde geschmälert würde. Nun waren aber Schöpfung, Leitung und Erhaltung der Welt durch Gott jüdische Glaubenssätze (Bormann 1955:7). Um diesen Widerstreit überwinden zu können, braucht Philo einen Vermittler zwischen Gott und der Welt. Zu diesen Vermittler wird der Logos.

Archonten ihre eigenen Namen, die ebenso teilweise jüdischen Ursprungs sind.[16]. Sie bilden mitunter ganze Reiche mit dem Demiurg an der Spitze (das ist das Reich der „Siebenheit“ – *hebdomas*) (Rudolph 1994:76–77). Man glaubt, dass die Archonten den Mensch geschaffen haben – meistens schaffen die Archonten den irdischen Mensch nach dem Bilde des Ersten Menschen (NHC II, 1, 14, 25 ff, NHC II, 4, 87, 10 ff.). Mit der Vorstellung der sieben Planetenherrscher hängt wurzelhaft auch der Gedanke der *Heimarmene* zusammen. Die sieben Planeten sind oder wirken das Schicksal, unter dem die Menschen seufzen und von dem sie erlöst zu werden sich sehnen (Schenke 1985:380–381). Aber die Archonten tun alles, um die Seele zurückzuhalten. Die Seele stammt aus der Himmelsregion und muss nach dem Tode durch die Planetensphären dahin zurückkehren, aber die Archonten bewachen ihren Weg und versuchen die Rückkehr der Seele zu verhindern (s. z. B. Origenes, Contra Celsum VI, 30). Dagegen haben die Gnostiker verschiedene magische- und kultische Mittel (Schutz- und Erkenntniszeichen („Siegel“), magische Sprüche und Totenzeremonie) benutzt (Rudolph 1994:187 ff.).

Die Vorstellung von den Planetenherrscher ist nicht speziell gnostisch. Seit dem 1. Jahrhundert hat sich diese Vorstellung in der Antike allgemein verbreitet (Dodds 2003:25). Wir begegnen dem auch bei Paulus als *kosmokratores* (Eph. 6, 12) und bei den Hermetikern als sieben Herrscher, „deren Regierung das Schicksal nennt man“ (*Corpus Hermeticum*, I, 9). Origenes (*apud* Eusebios, *Praeparatio evangelica*, 6. 11. 1) und Augustin (*De civitate dei*, 5. 1) zeigen, dass sich sowohl Christen als auch Heiden vor diesen Archonten gefürchtet haben (Dodds 2003:25). Wir haben hier mit einem Erbe aus der hellenistischen Astralreligion und Astrologie zu tun (Schenke 1985:380). Auch die Vorstellung vom Abstieg und Wiederaufstieg der Seele ist nicht speziell gnostisch. Wir begegnen dem z. B. im Mithraismus (Origenes, *Contra Celsum* VI, 22, Vermaseren 1981:107, 1988–1990:296) und deswegen kann man vermuten, dass die Gnostiker sie als eine weiverbreitete Vorstellung aus dem Hellenismus übernommen haben, um sie zum Ausdruck ihrer eigenen besonderen Weltanschauung zu verwenden (Schenke 1985:381). Aber woher sind diese Vorstellungen im Hellenismus gekommen?

Kessler (1882:288) und Anz (1897) haben behauptet, dass die Vorstellung von den sieben Planetenherrscher aus Babylonien stammen und auf die Astralreligion der Babylonier zurückgehen: sie sind eigentlich sieben Planetengötter. Puech behauptet dagegen, dass die Planetengötter in Baylonien obere Götter waren, in der Gnosis sind sie von niederer und bösartiger Natur (Puech 1975:337). Bousset, der auch für babylonische Herkunft der Archonten ist, versucht diese Degradierung und Dämonisireung zu erklären. Er vermutet, dass die babylonische Astral-

---

[16] Nach dem „Apokryphon des Johannes“ sind ihre Namen: Athoth, Eloaiou, Astaphaios, Jao, Sabaoth, Adonin, Sabbede (NHC II, 1, 11, 25), nach der Schrift „Vom Urspung der Welt“: Jaldabaoth, Jao, Sabaoth, Adonaios, Eloaios, Oraios und Astaphaios (NHC II, 5, 101, 25–30), bei den Ophiten (nach Origenes) Ialdabaoth, Iao, Sabaoth, Adonaios, Astaphaios, Aiolaios, Horaios (*Contra Celsum* IV 30). Dieselben Namen begegnen wir auf den magischen Gemmen und in den magischen Zauberpapyri aus Ägypten.

götter degradiert und dämonsiert geworden sind, als die persische Eroberung Babylonien unterworfen hat (Bousset:56). Aber die Theorie von Bousset ist dennoch schwach belegt. Man kann fragen, warum sind nach der baylonischen Eroberung nur die babylonische Götter dämonisiert worden, aber nicht die Götter anderer eroberter Völker?

Viele Forscher vermuten, dass die Vorstellung von den sieben Planetenherrscher aus dem Judentum stammt. In der Apokalyptik begegnen wir die Vorstellung von den sieben Engeln, die mit den Planeten gleichgesetzt werden (1 Hen 8, 1 ff).[17] Wir begegnen da ebenso die Vorstellung, dass auch die bösen Engel die Planeten sind (1 Hen 8, 1 ff.), sie sind sieben gefallene Engel (1 Hen, 18–21), die im Jüngsten Gericht für schuldig verurteilen werden und danach ins Feuer geworfen werden (1 Hen 90, 21–24). Wenn die Dämonisierung der sieben Engel im Judentum urkundlich nachweisbar ist, aber nicht die Dämonisierung der babylonischen Götter, ist es wahrscheinlicher, dass die sieben Archonten aus dem Judentum stammen als aus der babylonischen Religion. Dafür spricht gleichfalls die Tatsache, dass die Gnostiker die Planetenherrscher Engel nennen (so z. B. Satornilos nach Irenaeus, *Adv. haer.* I, XXIV, 1) und die Vorstellung, dass diese Engel auch als Schöpfer handeln: sie sind entweder an der Schöpfung beteiligt oder selbst für sie verantwortlich (Szabo 1980:151).

Im AT fehlt die Vorstellung von den Engeln als Weltschöpfer, aber später kommt diese Vorstellung sowohl im palästinischen Judentum als auch im Samaritanertum vor.[18] Auch Philo von Alexandrien spricht über Kräfte, die mit Engeln gleichgesetzt werden (Bormann 1955:66 ff., Fossum 1985:200 ff.) und behauptet, dass diese Kräfte an der Schöpfung der Welt beteiligt gewesen sind: da Gott auf Grund seiner Erhabenheit die Materie nicht berührt, verwendet er diese Kräfte als seine Werkzeuge, die die materiellen Dinge gestalten (Bormann 1955:65). Wenn Gott bei der Schöpfung des Menschen sagt: „Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich“ (Gen 1, 26), erklären die Gnostiker, dass hier mit dem Plural Maiestaticus die Engel gemeint sind.[19] Ebenfalls erklärt Philon, dass hier die Kräfte (*dynamesin*) von Gott (nach Philos Interpretation die Engel) gemeint hat

---

[17] Es ist wahrscheinlich, dass die Vorstellung von den sieben Engeln im Judentum von der babylonischen Vorstellung von den sieben Planetargötter beeinflusst ist (so hat z. B. schon Gunkel vermutet (Gunkel 1903:41, s. auch Rudolph 1965:163, Dodds 2003: 25), aber man kann vermuten, dass die Gnostiker diese Vorstellung direkt aus der Apokalyptik, d. h. aus dem Judentum, übergenommen haben.

[18] Bousset, Gressmann (Bousset 1966: 325 f.) und Rudolph sagen, dass die Vorstellung von der Engelschöpfung verbreitete jüdische Lehre ist (Rudolph 1965:200). Widengren hat speziell auf Pseudo-Clement. Hom. XVIII 2 aufmerksam gemacht, wo die „große Kraft“ einen Engel zur Weltschöpfung und einen anderen zur Gesetzesverleihung sendet. Die häretisch-jüdische Sekte der Magarija (auch Maqarija oder Maqariba) lehrte (als *Minim*), dass Gott nur einen Engel zu seinem Stellvertreter gemacht habe und der auch die Schöpfung vollbrachte. Dieselbe Lehre wird auch später dem Qaraiten Benjamin ben Musa an-Nahawandi (um 825, aus Persien) zugeschrieben (Rudolph 1965:200).

[19] Solche Erklärung setzt z. B. Satornilos (Irenaeus, *Adv. haer.* I, XXIV, 1) voraus, aber indirekt setzt das auch NHC II, 4, 87, 23–27, voraus, s. auch Fossum 1985:217.

(*De fuga et inventione* 68–70, Fossum 1985:198–199. 201). Solche Erklärung begegnen wir auch bei den *Minim* im Talmud (*Sanh*. 38 b. S. Fossum 1985:204 ff.). Auch die gnostische Vorstellung, nachdem die Archonten den irdischen Menschen nach dem Bilde des himmlischen Menschen schaffen, hat einen alttestamentlichen Hintergrund. Es ist nämlich sicher, dass der Grund dieser Vorstellung Gen. 1, 26 f. ist, wo der Mensch nach dem Bilde von Gott geschaffen ist. Es steht außer Zweifel, dass das von den Anspielungen auf Gen. 1, 26 bestätigt wird (S. z. B. NHC II, 1, 15, 1 und Satornilos nach Irenaeus, *Adv. haer*. I, XXIV, 1).

Zuletzt hat auch die Vorstellung von dem Aufstieg der Seele durch die Planetensphären Parallelen im Judentum – in der Apokalyptik (Schenke 1962:124, Rudolph 1975a:529) und später auch in der jüdischen Mystik (Tröger 1972:311 ff.). Man hat vermutet, dass die Vorstellung vom Seelenaufstieg in das lichte Reich der iranische Einfluß auf die Gnosis ist, aber es ist wahrscheinlich, dass auch dieser iranische Einfluß durch das Judentum vermittelt worden ist. Das iranische Gut im Frühjudentum ist eine anerkannte Tatsache der vergleichenden Religionsforschung (Rudolph 1975a:536) und am stärksten hat die iranische Religion die Apokalyptik beeinflußt.

4. Der Gott „Mensch“

Eine zentrale Stellung hat in der Gnosis ein Vorstellungskomplex, den man als „Lehre vom Gott „Mensch“ zu bezeichnen gewohnt ist. Bekannt ist sie auch unter dem Namen „Urmensch-Mythos“ oder „Anthropos-Mythos“ (Rudolph 1994:101).

Wir begegnen der Gottesbezeichnung „Mensch“ im Apokryphon Johannis (NHC II, 1, 6, 1: „der Erste Mensch, das Bild des unsichtbaren Geistes“, NHC II, 1, 8, 30: „der vokommene Mensch“, NHC II, 1, 14, 10–15: „der Mensch und der Sohn des Menschen“, NHC II, 1, 14, 20: „der erste Mensch, (der) in einer menschlichen Form offenbarte sein Bild“, vgl. Schenke 1962: 34 ff.), im Pistis Sophia (285, 16, 319, 19 f., 329, 24. 26 f., 330, 2: „der erste Mensch“, vgl. Schenke 1962: 12), in „Vom Ursprung der Welt“ (NHC II, 5, 103, 15 und 107, 25: „ein unsterblicher Mensch des Lichtes“, NHC II, 5, 112, 10: „der Adam des Lichtes“, vgl. Schenke 1965: 49 ff.), im Philippusevangelium (Spruch 40 und 100: „der vollkommene Mensch“, vgl. Schenke 1962: 10), bei Zosimus (vgl. Schenke 1962: 52 ff.), im Corpus Hermeticum (I 12–19: „der Mensch“, vgl. Schenke 1962: 13 und 44 ff., Nilsson MCML:561–562, Quispel 1981: 417), in der Naassenerpredigt“ (Hippolyt, *Elenchos* V, 92, 28: *teleios anthropos*, 86, 7 f., 88, 1, 90, 26, 91, 4: *archanthropos*, vgl. Schenke 1962: 57 ff.), im Wesen der Archonten (Schenke 1962:61 ff.), im Sophia Jesu Christi (NHC III, 4, 104, 1: „Mensch“ und „Sohn des Menschen“, NHC III, 4, 104, 5: „der erste Mensch“, vgl. Schenke 1962:8), in dem gnostischen System von Irenaus (*Adv. haer*. I 30: *Primus Homo*, *Primus Anthropus*, *Homo*), bei den Valentinianern (Clemens Alexandrinus, *Strom*. II 36, 2–4: *proon Anthropos*, *Adv. haer*. I 12, 4, Epiphanius, *Pan*. 31, 5, 5: *Anthropos*,

vgl. Schenke 1962: 9), bei den Mandäern (*Ginza* 251, 13, 269, 10, 270, 9: Adam rabba („Adam der Große"), Mand. Lit. 145, 1–5, 269, 3–6, *Ginza* 243, 5 f., 244, 14–20. 37–39, 245, 1–26, 246, 1–15, 486, 14–487, 4: Adam kasia („der verborgene Adam"), *Ginza* 109, 29 f., 110, 25 f., 112, 36 f., 113, 1 f. 23–27: Adakas, der nach der Meinung Lidzbarskis eine Verkürzung von Adam kasia ist, vgl. Schenke 1962:13–14, Rudolph 1994: 385) und im Manichäismus.[20] Auch bei Philo von Alexandrien begegnen wir den himmlischen Menschen, der dem irdischen Menschen gegenübersteht (*Op. Mund.* I 34 f., *Leg. All.* I 31–108, II 4, vgl. Schenke 1962: 122 ff., Wedderburn 1973: 301–326).

Nach dem Mythos vom Gott „Mensch" ist der unbekannte Gott, das Urbild des Menschen, der Erste Mensch. Dieser Mythus begegnet in zwei Typen (Schenke 1962:64 ff.): 1) Der Erste Mensch erscheint den Archonten, und diese schaffen darauf den irdischen Menschen nach seinem Bilde. Das dem Menschen so aufgeprägte Bild Gottes verbindet Gott und Mensch wesensmäßig, 2) Der Erste Mensch läßt einen zweiten ihm wesensgleichen himmlischen Menschen entstehen (Schenke 1985:381), der häufig „Sohn des Menschen" genannt wird (Rudolph 1994:101). Nach dessen Bilde schaffen die Archonten den Leib des irdischen Menschen. Der zweite Mensch wird durch die Änlichkeit dieses Leibes mit ihm verführt, in ihm Wohnung zu nehmen. Aber der Leib erweist sich als eine Falle, der Himmelsmensch ist in ihm eingegangen und wird so zur Seele des Leibes (Schenke 1985:381–382). Er gilt dann als „innerer Mensch" und repräsentiert zugleich die göttliche Kernsubstanz des Menschen überhaupt (das „Pneuma") (Rudolph 1994:101). Der Grundgedanke der Lehre von Gott „Mensch" liegt in dem engen Verwandschafts- oder Wesensverhältnis zwischen dem höchsten Gott und dem Kern des Menschen. Dieses Verhältnis wird als Abbildverhältnis verstanden, d. h., der (irdische) Mensch ist ein Abbild des göttlichen Urbildes, das dementsprechend gleichfalls oft den Namen „Mensch" trägt (Rudolph 1994:101).

Viele Wissenschaftler haben gezeigt, dass die Lehre vom Gott „Mensch" einen jüdischen Hintergrund hat. Schenke sagt, dass diese Lehre „ein Produkt vor- oder nebenchristlicher jüdischer oder auch samaritanischer Gnosis" ist (Schenke 1962:71) Quispel und Pokorny aber meinen, dass die Lehre vom Gott „Mensch" im hellenistischen Diasporajudentum oder in den heterodoxen Strömungen des Judentums entstanden ist (Quispel 1974:173, 1981:416 ff., Pokorny 1975:754). Rudolph, der auch bei der Lehre vom Gott „Mensch" mit einen jüdischen Hintergrund rechnet (Rudolph 1996b:139–140), meint doch, dass niemand behaupten wird, dass diese Lehre einer internen Entwicklung des Judentums entsprossen ist, sondern es sind hier die verschiedenen Umwelteinflüsse des hellenistischen Synkretismus zu berücksichtigen. Er rechnet dabei besonders mit dem iranischen Einfluss (1996b:139). In folgendem beobachten wir aber nur, welche Voraussetzungen diese Lehre im Judentum gehabt hat.

---

[20] Im Manichäismus heißt die Zentralfigur des ganzen Mythus, der Sohn der Mutter der Lebendigen, „Urmensch" (Schenke 1962:14 ff.). S. auch Schenke 1962:108 ff.

Bei der Lehre vom Gott „Mensch“ muss man mit verschieden Quellen rechnen. Zuerst steht es außer Zweifel, dass die Lehre vom Gott „Mensch“ in der Gnosis aus gnostischer Interpretation von Gen. 1, 26 f. ableitbar ist, wie Rudolph, Schenke und Pokorny nachgewiesen haben (Rudolph 1996:101, 1996b:69 ff., Schenke 1985:381, Pokorny 1975:754–755): Wenn der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde, mußte Gott, dem der Mensch unterliegt, ein himmlischer Mensch sein (Pokorny 1975:758). Dabei haben auch nachbiblische-jüdische Vorstellungen, besonders die verschiedenen Adam-spekulationen, mitgewirkt. Dort wurde Adam als unschuldige und fast göttliche Gestalt geschildert (2. Hen. A 31, 6, Test. patr. Levi 18, 4, Ezr. 8, 24 u. a.), die eine kosmische Autorität besitzt (2. Hen. A 30, 6–14). In der Sektenrolle von Qumran wird den Erwählten der Anteil an der Herrlichkeit Adams versprochen.[21] Der Fall Adams ist mehr Unglück als Schuld (Vita Adae 30–44) (Pokorny 1975:754) usw. Wenn wir darauf denken, wie oft der gnostische göttliche Mensch mit dem semitischen Äquivalent Adam bezeichnet wird[22], ist es deutlich, welche Tendenzen in der auf Gen. 1, 26 f. gegründeten gnostischen Spekulation stecken (Pokorny 1975:755).

Quispel hat gezeigt, dass die zweite Quelle von der Lehre vom Gott „Mensch“ eine Vision des Propheten Hesekiel ist. Dieser erzählt im ersten Kapitel, wie er 593 v. Chr. die Glorie (*kabod*) des Herrn schaute, welche ihn auch im babylonischen Exil nicht verlassen hatte. Diese Offenbarungsgestalt wird die „Gestalt wie das Aussehen Adams („des Menschen“)“ genannt (1, 26)(Quispel 1981:417). Im Laufe der Jahrhunderte ist die Schau dieses göttlichen, himmlischen Menschen das zentrale Thema der jüdischen Mystik geworden, bis auf dem Uradam (*Adam kadmon*) der mittelalterlichen Kabbalah. Die älteste Belegstelle dieser Mystik ist eine Stelle beim jüdischen Dichter Ezechkiel Tragicus, der im zweiten vorchristlichen Jahrhundert in Alexandrien gelebt haben mag (Quispel 1981:416). Er hat auf Griechisch in seinem Drama *Exodus* über einen Traum von Moses geschrieben, von dem ein Fragment in der *Praeparatio Evangelica* (9, 29) des Eusebius von Caesarea bewahrt worden ist. Darin erzählt er, dass Moses einen Thron schaute auf dem Gipfel des Sinai. Darauf saß ein „Mensch“ (Griechisch: *phos*) mit einer Krone auf seinem Kopf und einem Szepter in der Linken. Mit der Rechten winkte er Moses mit einer Krone und bat ihn, auf einem Thron (neben den eigentlichen Thron) Platz zu nehmen. Dieser Traum geht Quispels Meinung

---

[21] Die Herrlichkeit von Adam kommt auch im NHC V, 5, 64, 5 ff vor. Nach Böhlig stammt der Glanz Adams aus der jüdischen Tradition, wo er als Abglanz der göttlichen Doxa (*kabod*) angesehen wird (Böhlig 1967:126). Der erste Mensch hatte nach rabbinischen Quellen Anteil am kabod Gottes (Gen. r. XI, 2). Er war ein leuchtendes Wesen, dessen Ferse den Sonnenball verdunkelt. Adam war sogar nach jüdischen Quellen das Licht der Welt (Philo, *Op Mund* 143, 144, 148, Jeruschalmi Sabbath II, 35 b, Genesis r. 17, 8, Tan. Noa § 1) (Quispel 1974:189). In der Adamapokalypse ist allerdings von der Herrlichkeit im Herzen und von der Gnosis die Rede. In beiden Traditionen wird dieser Glanz aber wieder entzogen, im Judentum wegen der Sünde, in der Gnosis wegen der überragenden Qualität (Böhlig 1967:126).

[22] In der Religion der Mandäer heißt der himmlische Mensch „Adam kasia“ (der „innere“ (d. h. „verborgene“) Adam. Über die Adamspekulationen in der Gnosis s. Rudolph 1965:276–278, über die Vermengung von Anthroposmythos und Adamlegende s. Rudolph 1965:297–298.

nach zurück auf die Vision des Propheten Hesekiels (Quispel 1981:416–417). Aus derselben, jüdisch-alexandrinischen Quelle haben nach Quispel auch all die Gnostiker geschöpft, welche den „Menschen“ als erste Emanation der Gottheit auffaßten (1981:418).

Wie schon erwähnt hat, wird den Gott „Mensch“ häufig „Sohn des Menschen“ genannt. Durch diesen Titel hat dieser Gott die Berührungspunkte auch mit der jüdischen Apokalyptik, wo der „Sohn des Menschen“ eine sehr wichtige Figur ist. Zwischen dem Gott „Mensch“ in der Gnosis und dem „Sohn des Menschen“ in der Apokalyptik gibt es schon ein rein sprachlichen Einklang: der „Sohn des Menschen“ – *bar enasch*, *bar anascha* oder *barnascha* – ist der Ausdruck, der auf Aramäisch eine gewöhnliche Bezeichnung für „Mensch“ ist (Schenke 1962:144). Wie der Anthropos in der Gnosis, so ist auch der Menschensohn in der Apokalyptik ein übernatürliches, transzendentes und preexistentes Wesen, der in der himmlischen Welt lebt. Aber zwischen dem Gott „Mensch“ und dem Sohn des Menschen gibt es auch die Verschiedenheiten: in der Apokalyptik fehlt das Mythologem, nach dem der irdisches Mensch nach dem Bild vom Sohn des Menschen geschaffen wurde. In der Apokalyptik fehlt auch die Vorstellung von dem Fall des Sohnes des Menschen. Es ist sicher, dass zwischen dem Gott „Mensch“ und dem Sohn des Menschen irgendeine Verwandtschaft besteht (man hat vermutet, dass der Sohn des Menschen ursprünglich der erste Mensch gewesen ist (Schenke 1962:144 ff.), dass auch die Gestalt des Menschensohnes außerisraelitischen (bes. iranischen) Einflüssen ihre Entstehung verdankt (Schenke 1962:149) usw.) – sonst haben die Gnostiker nicht ihren himmlischen Menschen mit dem Menschensohn gleichgesetzt. Da aber der Gott „Mensch“ nicht aus der Gestalt des Menschenssohns ableitbar ist und der Menschenssohn entweder aus Gen. 1, 26 f. oder Hes. 1, 26 erklärbar ist, muss man den Gott „Mensch“ und den Menschensohn als Parallelerscheinungen beobachten.

5. Die Weisheit

Neben dem Gott „Mensch“ hat in der Gnosis eine sehr wichtige Stelle eine weibliche Gestalt, die unter den Namen Sophia, Ennoia oder Achamoth[23] bekannt ist. Meistens ist sie unter dem Namen Sophia bekannt, weswegen man die Überlieferungen von ihr als „Sophia-Mythos“ bezeichnet.[24] In einigen Überlieferungen handelt es sich um eine Paredra des höchsten Gottes, genauer um den

[23] Der Name Achamoth geht zurück auf den intensiven Plural/die Abstraktbildung *hokmot* (hbr. Weisheit)(Berger 1984:527).

[24] Der „Sophia-Mythos“ ist ein Gegenstück des „Anthropos-Mythos“: wie nach diesem Mythos der Eintritt in den Leib den Fall des Anthropos verursachte, der die Gefangenschaft der Seele im menschlichen Leib mitgebracht hat, so verursachte auch der Fall der Sophia die Entstehung von Weltschöpfermächte und der Welt und die Gefangenschaft der Seele im Leib. Auf Grund des Geschlechts des Wesens, das aus der Geisterwelt gefallen ist, kann man die gnostischen Systeme entweder zum „männlichen“ oder „weiblichen“ System rechnen (Haardt 1968:478–479).

weiblichen Aspekt seiner ersten Manifestation oder Emanation, deren männlicher Aspekt oder „Paargenosse“ der „Urmensch“, „Menschensohn“ oder Christus (-Seth) sein kann (so SJC BG 3, NHC III, 4, Eug NHC III, 3, NHC V, 1, Dial NHC III, 5, 2, Stelseth NHC VII, 5, vielleicht Protennoia NHC XIII). Andere Aussagen – es ist die Mehrzahl – beschreiben die Sophia als einen Äon, der als einer der letzten mittelbar mit dem Verhängnis der Schöpfung zu tun hat, indem sie Mutter des Demiurgen (Jaldabaoth) wird, gleichzeitig ist sie aber mit dem Erlösungswerk beschäftigt, um den angerichteten Schaden (den Verlust von Lichtteilen) wiedergutzumachen, wobei sie selbst – aufgespalten in zwei Wesen (eine obere und untere, eine große und kleine, eine des Lebens und des Todes) – das Schicksal des Abfalls und der Erlösung vorbildhaft erleidet. Diese Version ist den sog. „barbelognostischen“ und valentinianischen Systemen eigen, sie wird (von Irenäus) auch den Kainiten und Ophiten bzw. Sethianern zugeschrieben (*Adv. haer*. I 30. 1. 3. 6. 9–13. 15). Von den Nag-Hammadi Codices gehören hierher: AJ BG II, 1, NHC III, 1, NHC IV, 1, HA NHC II, 4, ÄgEv NHC III, 2, 1ApcJac NHC V, 3, Zostr NHC VIII, 1, Noema NHC VI, 4, protennoia NHC XIII und die valentinianischen Traktate (Rudolph 1980:222).

Die Gestalt der Sophia kommt schon bei Simon Magus vor. Nach Justin (*Apologia* I 26, 1–3) und Irenäus (*Adv. haer*. I 23, 1–4) glaubte Simon, dass Gott eine Gattin hat. Sie heißt Sophia oder der Heilige Geist. Sie ist die Mutter von allen[25] und „der erste Idee oder Denkkraft (*ennoia*) Gottes“. Sie stieg hinab und schuf die Engel und Mächte, die wiederum die Welt schufen. Dort haben die Weltmächte die Sophia vergewaltigt. Daraufhin ist sie von den bösen Engeln zurückgehalten und durch Jahrhunderte in immer andere weibliche Körper reinkarniert, bis Simon sie als eine Dirne namens Helena in einem Bordell in Tyrus in Phönizien vorgefunden und losgekauft hat (Quispel 1981:420).

Später spielt dieselbe Sophia eine sehr wichtige Rolle im Valentinianismus. Hier besteht das Pleroma aus 30 Äonen oder Welten, die verschiedene Namen tragen und paarweise angeordnet sind (also 15 Paare bilden). Eine davon ist der Äon Sophia. Sie will in leidenschaftlicher Erregung in die Tiefe der Gottheit eindringen und fällt deshalb aus der Geisteswelt. Da weint und lächelt sie: aus diesem Leiden entseht die Welt (Rudolph 1994:345, Quispel 1981:429, Schenke 1985:392). Für die Gnostiker war der „Fall“ der Sophia bedeutend, da dieses Ereignis die Entsehung der materiellen Welt und die Gefangenschaft der Seele in diese Welt gebracht hat. Es ist nicht Zufall, dass „Die Exegese der Seele“ (NHC II, 6) über das Schicksal der Seele in der Welt dasselbe berichtet wie der „simonianische Mythus“ nach Irenäus von Sophia: am Anfang befand sie sich beim Vater und war eine Jungfrau. Dann fiel sie aber in einen Körper hinab und wurde geschändet. Zuletzt wurde sie aber erlöst und kehrte zum Vater zurück. Lüdemann vermutet, das der Sophiamythos das Vorbild dieses Seelenmythos ist

---

[25] Nach Irenäus (*Adv. haer*. I 18, 1) wurde die *arche* Gen 1, 1 von Gnostiker mit der Sophia als Mutter der Welt ausgelegt. Rudolph lenkt die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass die Weisheit auch bei Philo eine ähnliche Stellung hat (Rudolph 1975b:791). Dazu s. auch: Mack 1973:155 ff.

(Lüdemann/Janssen 1997:212). Haenchen (Haenchen 1952:340–342. 348) und Schenke meinen dagegen, dass das Leiden und die Schmach der Ennoia schon bei Simon Magos Vorbild und Symbol für das Leiden und die Schmach der Seele im Menschen ist (Schenke 1985:383).

Viele Wissenschaftler haben vermutet, dass das Vorbild der Sophia die Weisheit in der jüdischen Weisheitsliteratur ist oder auf irgendwelche Weise bei der Entstehung der Gestalt der Sophia in der Gnosis mitgewirkt hat (Schenke 1962:130, 1985:380, Rudolph 1975a:530, 1975b:790, Klauck 1996:166). Rudolph sagt, dass viele einzelne Züge der gnostischen Sophiagestalt feststellen lassen, dass sie aus der jüdischen Weisheitsradition verstehbar und herleitbar sind. Dazu gehören nach ihm in erster Linie die personifizierte, gottnahe Stellung, die ihr Funktionen in Kosmogonie[26], Kosmologie und Soteriologie einbrachte (Rudolph 1980:227). Rudolph sagt, dass weder methodisch noch durch Bereicherung unserer frühjüdischen Literatur ein unmittelbares Vorbild gnostischer Sophiavorstellung insgesamt zu erheben ist (Rudolph 1980:224). Die bestimmenden Züge gnostischer Sophialehren sind nicht aus der jüdischen Weisheitsliteratur ableitbar (Verdoppelung der Sophia, ihr Fall und ihre Pleromarolle), sondern sind gnostisches Eigengut (Rudolph 1980:224). Dies bedeutet allerdings nicht, dass der Weg zur Genese der gnostischen Sophia überhaupt blockiert ist (Rudolph 1980:224). Er meint, dass die Gnostiker die Gestalt der Weisheit benutzt und für ihre Gedankenwelt dienstbar gemacht haben (Rudolph 1980:227). Auch Quispel meint, dass die Gestalt der Weisheit der jüdische Hintergrund für die gnostische Sophia bildet. Für ihn ist bedeutungsvoll die Tatsache, dass die Sophia in der Gnosis die Gattin Gottes ist. Im AT ist Jahwe Gott ohne Göttin (Köhler 1995:4, Fohrer 1997:42)[27], aber im SapSal 8, 3 ist die Weisheit die Geliebte und Gattin des Gottes (Quispel 1981:418). Die Auffassung, dass Gott eine Frau hat, ist aber nach Quispels Meinung viel älter. Er lenkt die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass im israelitischen Negeb und in der Nähe von Hebron hebräische Inschriften aus dem achten vorchristlichen Jahrhundert gefunden wurden, in denen neben „dem Herrn, der uns beschützt“ auch seine Frau, die Aschera, erwähnt wird. Diese Göttin wurde mit Anat identifiziert. Quispel führt die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass die jüdischen Soldaten im fünften vorchristlichen Jahrhundert in Elephantine noch immer Anat Jahu, welche des Herrn Gattin war, verehrten (Quispel 1981:419).[28]

Es ist merkwürdig, dass die Sophia in der Gnosis solche Züge trägt, die an die Muttergöttinen von Vorderorient erinnern. Deswegen hat schon Bousset vermutet, dass der Prototyp der gnostischen Sophia die altbabylonische Muttergöttin I‰tar ist (Bousset 1966:11 ff.). Auch Puech behauptet, dass die Gestalt der Mutter in der Gnosis sicher dem überall in Kleinasien begegnenden Typos der Muttergöttin

---

[26] Sie ist „Schöpfungsmittlerin“ (Rudolph 1975b:790) oder die „Werkmeisterin Gottes“ (Schenke 1985:380).

[27] Köhler, Vana Testamendi teoloogia, 4, Fohrer, Iisraeli usundi ajalugu, 42.

[28] Über die Religion von Elephantine s. Hermann 1985: 396 ff, Albright 1956:185 ff.

entspricht (Puech 1975:338). Aber wie man schon gezeigt, hat die Gestalt der Weisheit schon im Judentum Parallelen in den außerisraelitischen Religionen (besonders in der ägyptischen Religion). Deswegen sagt Hengel: „Es ist nicht ausgeschlossen, dass die im Himmel bei Gott wohnende „hokhmah“ zugleich eine Transformation der semitischen Mutter- und Liebesgöttin darstellt“ (Hengel 1973: 278). Ähnlich denkt auch Quispel. Seiner Meinung nach ist die weibliche Weisheit neben Gott ein Versuch die semitische Mutter- und Liebesgöttin zu ersetzen (Quispel 1981:419). Deshalb kann man behaupten, dass die Vorstellung von der Sophia in der Gnosis einen weiteren vorderorientalischen Hintergrund hat. Aber in ersten Linie ist ihre Gestalt von der jüdischen Weisheitslehre beeinflusst.

Auch das Motiv des „Falles“ der Sophia hat man aus der jüdischen Überlieferung zu erklären versucht. Für dieses Motiv hat man entweder den Fall der Engel in Gen 6 und dessen Ausspinnung in der pseudoepigraphischen und rabbinischen Literatur herangezogen oder den „Sündenfall“ der Eva in Gen 2 mit seiner entsprechenden frühjüdischen Haggada (Rudolph 1980:227–228). So vermutet Tröger, dass das Vorbild des Mythos vom Fall der Sophia die Vorstellung vom Abstieg und Wiederaustieg der Weisheit ist, die schon im Henochbuch (im Kap. 42) vorkommt (Tröger 1972:314).[29] Auch nach der These von MacRae hat der jüdische Mythos vom Abstieg der Weisheit den gnostischen Sophia-Mythos beeinflusst, aber nach MacRae ist der Mythos vom Abstieg der Weisheit von Gnostikern durch die Kombination mit dem Sündenfall der Eva in eine kosmische Katastrophe transformiert werden konnte (McRae 1970:86–101). Rudolphs Meinung nach ist das Motiv des Falles der Weisheit aus der jüdischen Weisheitsliteratur nicht ableitbar – das ist gnostisches Eigengut, aber dennoch hat die Herleitung des Motiv des „Falles“ der Weisheit aus dem „Sündenfall“ der Eva am ehesten Wahrscheinlichkeit, weil nicht nur der Gnosis die Tendenz eigen ist, biblische Vorgänge ins Jenseits zu transponieren und als Urbilder zu verstehen, sondern die Sophia in einigen gnostischen Texten (Dial NHC III, 5, HA NHC II, 4) in enger Beziehung (als Mutter oder Urbild) zur Eva steht und so die Motivübertragung leicht erklärbar ist (vgl. auch SJC BG 118, 15–17)(Rudolph 1980:228). Meiner Meinung nach bietet auch die Erzählung vom Fall der Engel zum Mythos von dem Fall der Weisheit eine merkwürdige Parallele und es ist möglich, dass diese Erzählung, eigentlich eine pseudepigraphische Version von dieser Erzählung, den „Sophia-Mythos“ beeinflusst hat. Die Geschichte vom Engelfall befindet sich schon im „Buch der Wächter“ (1 Hen 1–36) und ist folglich älter als der „Sophia-Mythos“[30]. Wie in der Gnosis, so ist auch im „Buch der Wächter“ die Ursache des Falles die Begierde – in der Gnosis, besonders im Valentinianismus, die Begierde der Sophia nach dem unbekannten Gott, im 1 Hen

---

[29] Danach hat die Weisheit die Welt verlassen, weil Sünde und Ungerechtigkeit ihr keinen Platz ließen und kehrte in ihre „himmlische Wohnung“ oder „Kammer“ zurück.

[30] Das „Buch der Wächter“ stammt aus dem 3. Jh. v. Chr. (Kaiser:65), der „Sophia-Mythos“ kommt aber erstmalig bei Simon Magus (1. Jh. n. Chr.) vor.

aber die Begierde der Engel („die Gottessöhne“) nach den Töchter der Menschen.[31]

Zuletzt gibt es auch die Forscher, die dagegen sind, um die Gestalt der Sophia aus der jüdischen Weisheitstradition zu erklären. So sagt Van Unnik, dass der Fall der Sophia nicht aus jüdischen Voraussetzungen erklärbar ist, denn im Judentum hat man niemals so ungünstig über die Weisheit beurteilt (Van Unnik 197:489). Auf dieselbe Tatsache hat auch MacRae die Aufmerksamkeit gelenkt. Er sagt: „die jüdische Haltung ist eine des Vertrauens auf die Weisheit, die gnostische ist feindselig oder wenigstens ambivalent“ (McRae 1970:97). Auch nach Maier ist „für die äußerst vielfältige Sophia-Gestalt eine vorrangig exegetisch-spekulative Ableitung aus biblischen Voraussetzungen (inklusive Sirach und Sapientia Salomonis) unglaubhaft“ (Maier 1980:245–246).

Obwohl die bestimmte Züge gnostischer Sophialehren nicht aus der jüdischen Weisheitsliteratur ableitbar (Verdoppelung der Sophia, ihr Fall und ihre Pleromarolle), sondern gnostisches Eigengut sind und die Gestalt der Weisheit sich so stark von der gnostischen Sophia unterscheidet, dass die Weiheit in der jüdischen Weisheitsliteratur nicht als ein unmittelbares Vorbild für Sophia betrachtet werden kann, ist es sicher, dass die gnostische Sophiagestalt nicht ohne die jüdische „Weisheit“ als Vorläufer und Anknüpfungspunkt entstanden ist (Rudolph 1980: 230). Aber die gnostische Sophia ist so wenig und so viel die jüdische Weisheit, wie der Demiurg der Gott des AT oder die sieben Archonten die sieben Erzengel der Judentum – sie ist gründlich „umfunktioniert“ und transformiert worden.

6. Diskussion

Das Vorhandensein diesen Mythologeme in der Gnosis ist ein Beweis dafür, dass die Gnostiker Menschen waren, die jüdische Überlieferungen gut gekannt haben und deswegen kann man fragen, ob die Herkunft dieser Menschen überhaupt in irgendeinen Kreisen des Judentums zu suchen sei. Das erste wichtige Gegenargument gegen diese Vermutung ist die Tatsache, dass die Gnostiker zwar den jüdischen Stoff benutzt haben, aber dies in der gnostischen Literatur gründlich umgearbeitet ist. Wie die Elemente der hellenistisch-griechischer Philosophie, stehen auch der jüdische Elemente in der gnostischen Literatur fest, aber dennoch bleibt offen, ob die ersten Gnostiker auch wirklich Juden waren. Anders gesagt: Beweist der Gebrauch des jüdischen Materials durch die Gnostiker ihre jüdische Herkunft? Die letzte Meinung haben z. B. G. Quispel (1981:421), P. Pokorny

[31] Zwischen dem „Sophia-Mythos“ und der Erzählung vom Engelfall gibt es dennoch eine große Verschiedenheit – der Fall der Sophia bringt die Entstehung der materiellen Welt mit, aber im 1 Hen existierte diese Welt schon vor dem Engelfall.

(1973:81–82)[32], H.–M. Schenke (1965:132)[33] und K.-W. Tröger (2003:72). C. Colpe und A. Adam haben die erste Gnostiker unter den aramäischer Schreibern gesucht, die in der Diadochenzeit in einem griechisch dominierten Kulturbetrieb keine Perspektive mehr hatten (Colpe 1981:600). Diese „Ausweglosigkeit" habe nach Adam die „Hinwendung zur grundsätzlichen Skepsis, die enkratitische, d. h. leibfeindliche Beurteilung der Welt und die Flucht in eine radikale Spiritualisierung" bewirkt und damit zur „gnostischen Weltdeutung" geführt (Adam:55f.). R. McLachlan Wilson behauptet dagegen, dass die Tatsache, dass die Gnostiker jüdischen Material benutzt haben, ihren jüdischen Herkunft nicht beweist (Wilson 1984:538). Das Hauptproblem liegt hier darin, dass in der gnostischen Literatur einer streng antijüdischen Haltung gibt es: Jahwe ist ein böser Gott, die sieben Erzengel des Judentums sind dämonisiert worden, die Juden seien die kosmischen Mächte des Bösen und würden von ihnen geleitet, alle jüdischen Propheten – und zwar einschließlich Moses' – gelten als „Lügenpropheten", die jüdischen Gesetze werden abgelehnt (Iwersen 2001:19).

Wegen der antijüdischen Wendung sind auch J. Maier (Maier 1980:249–250)[34] und H. J. Drijvers (Drijvers 1975:831) überzeugt, dass die ersten Gnostiker nicht Juden gewesen sein könnten. Für K.–W. Tröger ist diese Haltung überhaupt kein Problem. Die antijüdische Haltung hat seiner Meinung nach unterschiedliche Gründe, wie z. B. Abgrenzung der Gnostiker[35] und Auseinandersetzung mit biblischen Traditionen der Großkirche (Tröger 2001:72). Tröger ist sich sicher, dass

---

[32] Pokorny schreibt: „Die Selbstverständlichkeit, mit der in der Naassenerpredigt das Alte Testament interpretiert wird, wobei die Juden nicht unter den Völkern genannt werden, über deren Religion man in dritter Person berichtet, spricht eher für die jüdische Herkunft der Gnostiker. Auch die Autorität, die die Gnostiker innerhalb einiger christlicher Gruppen auf dem Gebiet der Diaspora am Ende des ersten Jahrhunderts gewonnen haben, macht es wahrscheinlich, dass sie meist noch geborene Juden waren" (Pokorny 1973:81–82).

[33] Schenke 1965:132. Aber Schenke erklärt, dass der Begriff „Juden" sehr weit ist. Er muss mit umfassen: Nichtjuden, die als Juden leben, Juden, die nicht als Juden leben, und Israeliten bzw. deren Nachkommen, die keine eigentlichen Juden sind (Schenke 1965:126). Schenke sagt: „Es gab eine vorchristliche Gnosis, die auch später noch neben dem inzwischen entstandenen Christentum und der ins Christentum eingedrungenen Gnosis einher ging, und in dieser vor- und nebenchristlichen Gnosis spielten bereits jüdische Menschen (Samaritaner, Proselyten, Abtrünnige nach unserer Definition eingeschlossen) und infolgedessen auch jüdische Traditionen, der neuen Weltanschauung eingepasst, eine ganz wesentliche Rolle" (Schenke 1965:132).

[34] Maier ist auch dagegen, die Samaritaner als Juden, auch als „häretische Juden" zu bezeichnen, obwohl sie seiner Meinung nach zweifellos als Vermittler biblisch-jüdischer Stoffe an synkretistische Strömungen eine hervorragende Rolle spielten (Maier 1972:209). Auch Van Unnik bemerkt: „Es ist merkwürdig, dass die kirchlichen Häresiologen wohl Samaritaner, aber nicht Juden am Anfang der Gnosis nennen. [– – –] Eine Ausnahme bildet die Notiz von Hegesippus bei Eusebius, Hist. Eccl. IV 22, 5–7, aber Hegesipps Bericht ist sehr stark stilisiert und ohne konkrete Angaben, die eine wirkliche, historische Vergleichung ermöglichen" (Van Unnik 1975:485).

[35] Die Mandäische Mythologie erzählt von Verfolgungen der Mandäer duch Juden, im Detail sind diese Vorgänge aufgrund der Quellenlage kaum rekonstruierbar (Iwersen 2001:20), aber das währe eine Erklärung des mandäischen Antijudaismus: Vielleicht stammten sie aus solchen religiösen Gruppen, die die Verfolgung durch Juden haben erfahren müssen?

die Gnosis bei ihrer Entwicklung viele Stadien durchlaufen hat und behauptet, dass die erste Phase oder Grundschicht der Gnosis positiv vom Judentum bestimmt ist. Die erwähnte antijüdische Wendung erfolgte seiner Meinung nach erst in einer zweiten Phase. Tröger meint, dass das jüdische Element zu den Voraussetzungen der Gnosis gehört und damit zu erklären ist, dass Juden von Anfang an mit zu den Trägern der Gnosis gehörten und immer wieder ihre Vorstellungen und Gedanken (aus dem Alten Testament und dem Frühjudentum) in die Gnosis einbrachten. Aber Tröger entgegnet:

„Dabei muss der Begriff 'Jude' sehr weit gefasst werden. Es kamen auch Nichtjuden in Frage, die im Judentum zu Hause waren und auch solche Menschen, die mit der jüdischen Religion zwar vertraut gewesen sind, in ihr aber – aus unterschiedlichsten Gründen – nicht die Erfüllung ihrer religiösen Erwartung fanden, Suchende also, Enttäuschte, Häretiker, Schwärmer und Randsiedler. Hinzu kommen die Samaritaner und jene Diasporajuden (man denke nur an Philo und die ägyptischen Juden), die sich an der Peripherie des 'offiziellen' Judentums bewegten" (Tröger 1972:318–319).

Aber auch die Forscher, die verneinen, dass die ersten Gnostiker Juden waren, bejahen sie, dass die ersten Gnostiker Menschen waren, die jüdische Überlieferungen gut gekannt haben. Wer waren sie dann?

Das wissen wir nicht, aber darüber hat man verschiedene Vermutungen gemacht. W. C. van Unnik fragt, ob die ersten Gnostiker nicht ehemalige Proselyten oder Gottesfürchtige waren, die anfänglich in der einen oder anderen Weise zur Synagoge gehört haben, und verweist auf Josephus (*Contra Apionem* II, 10), der erzählt, dass viele von denen, die aus dem Heidentum zum Judentum übergetreten waren, später abfielen (Van Unnik:493). Auch K. Rudolph rechnet damit, dass die ersten Gnostiker Proselyten des kaiserzeitlichen Judentums gewesen sein könnten (Rudolph 2002:36). Die Renegaten-Hypothese vertreten noch K.-W. Tröger (1980b:166) und J. Maier (1980:249–250).

Van Unnik meint, dass das jüdische Element gewiss durch den Filter der Groß-Kirche in die Gnosis hinein gegangen ist (Van Unnik:488). Oft ist das wirklich so geschechen, aber nicht immer – es gibt auch eine Reihe von Nag Hammadi Texte, die durch das Christentum nicht beeeinflusst sind.[36] Auch in der Literatur der Mandäer sind die christliche Einflüsse sehr gering und oberflächlich. Ob sie Argumente für den nichtchristlichen Ursprung der Gnosis als Ganze sind, darüber

---

[36] Als nichtchristlich-gnostischen Texten gelten nach K. W. Tröger z. B. Eug, ApcAd, Bronte, StelSeth, Zostr, OdNor, Mar und Allog (Tröger 1980a:21). Das sind größenteils die Texte, die man nach der Rolle, die der Adamssohn Seth in ihnen spielt, und unter kritischer Aufnahme einer alten häresilogischen Bezeichnung „sethianisch" nennt (Schenke 2001:4). Deswegen sagt K.-W. Tröger, dass die Nag-Hammadi-Schriften „Die drei Stelen des Seth", „Ode über Norea", „Marsanes" und „Allogenes" zeigen, dass der Sethianismus ein ursprünglich nichtchristliches Phänomen ist (Tröger 2002:50). Natürlich muss man über das Verhältnis dieser Texte zum Christentum differenziert entscheiden. Bei Texten wie der „Apokalypse Adamas" ist noch offen (und es muss noch an bestimmten Textelementen diskutiert werden), wie stark er christlich beeinflusst ist, dagegen z.B. bei „Zostrianus" scheinen die meisten Forscher vom nichtchristlichen Charakter dieser Schrift überzeugt zu sein (Kaiser 2003:54).

kann man diskutieren, aber das Vorhandensein solcher Texte ist sicher ein Argument dafür, dass es neben der christlichen Gnosis auch eine nichtchristliche Gnosis gab und deswegen kann man nicht beweisen, das die Gnosis als Ganze vom Christentum abhängig entstanden ist.

6. Schlussergebnisse

In der Forschung ist es zur Zeit allgemein anerkannt, dass man der jüdische Stoff in der gnostischen Literatur eine wichtige Rolle gespilt hat. Ausserdem gibt es auch die Hypothese, dass man die Herkunft der Gnosis überhaupt im Judentum suchen muss. Dies hat man in den verschiedenen Strömungen des Judentums gesucht – im hellenistischen Judentum, in der Apokalyptik, in der Weisheitslehre, in der jüdischen Skepsis, in der jüdischen Mystik, bei den „Häretikern“ im Rabbinertum, bei den Taufsekten und im Samaritanertum. Obwohl zur Zeit die Ansicht vorherrscht, dass man die Gnosis aus keiner einzigen konkreten Religion herleiten kann und bei der Entstehung der Gnosis mit Elementen aus verschiedenen Religionen rechnen muss, sind die jüdische Überlieferungen, die die Gnostiker benutzt haben, ebenso die Mythologeme, die den jüdischen Hintegrund haben und die Texte, deren Traditionsgeschichte auf dem Grund semitisch-aramäischer Worte und Wortspiele steht, wichtige Beweise dafür, dass an der Entstehung der Gnosis (unter anderen) auch die Menschen, die mit dem Judentum in engen Berührungen gestanden sind, beteiligt geworden sind. Das ist kein Argument für die Hypothese, dass die Gnosis „aus dem Judentum ableitbar sei“, aber das Judentum ist sicher für das Entwicklung der Gnosis seinen Beitrag gegeben und dieser Beitrag ist nicht klein.

Adresse:
Jaan Lahe
Sõle 11-46
10320 Tallinn
Estonia
Tel.: +372 6738 168
E-mail: jaan.lahe@eelk.ee

Bibliographie

Adam, A. (1965). *Dogmengeschichte*. I. Bd. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. Gerd Mohn.

Anz, W. (1897) *Ursprung des Gnostizismus*. Leipzig.

Baur, F. Ch. (1835) *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Tübingen.

Berger, K. (1984) *Gnosis/ Gnostizismus I. Vor- und außerchristlich. In: Theologische Realenzyklopädie*. Band XIII, 519–535.. Berlin New York: Walter de Gruyter.

Böhlig, A. (1967) „Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi“. In*: Le Origini dello Gnosticismo. Colloguio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi i Discussioni*, 109–140. U. Bianchi, Hg. Leiden: E. J. Brill.

Böhlig, A. (1989) „Das Problem aramäischer Elemente in den Texten von Nag Hammadi“. In: Alexander Böhlig, *Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte.* 2. Teil, 414–453. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Böhlig, A., Markschies, Ch. (1994) *Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi.* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Herausgegeben von Erich Gräßer. Band 72.) Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Bormann, K. (1955) *Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandrien. Eine Auseinandersetzung mit H. A. Wolfson*. (Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Köln.) Köln.

Bousset, W. (1907/1973) *Hauptprobleme der Gnosis*. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Herausgegeben von Wilhelm Bousset und Hermann Gunkel. 10. Heft. Neudruck der 1. Auflage von 1907.) Götingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Bousset, W. (1917). *Die Religion d. Mandäer*, ThR 20, 185 ff.

Bousset, W. (1966) *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*. In dritter verbesserter Auflage. Herausgegeben von Hugo Gressmann. 4., photomechanisch gedruckte Auflage mit einem Vorwort von Eduard Lohse. (Handbuch zum Neuen Testament. Herausgegeben von Günther Bornkamm, 21.) Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Brandt, W. (1889) *Die mandäische Religion*. Leipzig.

Brumlik, M (1992). *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*. Eichborn.

Colpe, C. (1981) „Gnosis II (Gnostizismus)“. In: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band 11, 600. Stuttgart.

Danielou, J. (1967) „Le mauvais gouvernement du monde d’apres le gnosticisme“. In: *Le Origini dello Gnosticismo. Colloguio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi i Discussioni*, 448–456. U. Bianchi, Hg. Leiden: E. J. Brill.

Dodds, E. R. (2003) *Paganad ja kristlased ängistuse ajastul*. [Pagan and Christian in an Age of Anxiety.] Tallinn: Varrak.

Drijvers, H. J. W. (1975) „Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem“. In: *Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung*. Band CCLXII, 798–841. K. Rudolph, Hg. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Fohrer, G. (1997) *Iisraeli usundi ajalugu*. [Geschichte der israelitischen Religion.] Tartu: Greif.

Fossum, J. E. (1985) *The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Herausgegeben Martin Hengel und Otfried Hofius.) Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Frideländer, M. (1898) *Der vorchristliche Gnostizismus*. Leipzig.

Grant, R. M. (1959) *Gnosticism and Early Christianity*. New York: Columbia University Press.

Grätz, H. (1846) *Gnostizismus und Judentum.* Krotischin.

Gunkel, H. (1903) *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Herausgegeben von Wilhelm Bousset und Hermann Gunkel. 1. Heft.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Haardt, R. (1967) *Die Gnosis.Wesen und Zeugnisse.* Salzburg: Otto Müller Verlag.

Haardt, R. (1968) „Gnostizismus“. In: *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis.* 2. Band, 486–490. Freiburg Basel Wien: Herder.

Haenchen, E. (1952) „Gab es eine vorchristliche Gnosis?“. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 49, 316–349.

Hengel, M. (1973) *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr. 2., durchgesehene und ergänzte Auflage.* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 10. Herausgegeben von Joachim Jeremias und Otto Michel.) Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

Iwersen, J. (2001) *Gnosis zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag GmbH.

Jonas, H. (1934) *Gnosis und spätantiker Geist. Teil 1: Die mythologische Gnosis, mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Jonas, H. (1967) „Delimitation of the gnostic Phenomenon". In: Le Origini dello Gnosticismo. Colloguio di Messina 13–18 Aprile 1966. Testi i Discussioni, 90–104. U. Bianchi, Hg. Leiden: E. J. Brill.

Kaiser, O. (2002) *Die alttestamentlichen Apokryphen. Eine Einleitung in Grundzügen*. Gütersloh: Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus.

Kaiser, U.-U. (2003) „Neuere Gnosisforschung". *Verkündingung und Forschung Neues Testaments* 2, 44–64.

Kessler, K. (1882) „Über Gnosis und altbabylonische Religion". In: *Verhandl. d. 5. Orientalistenkongr*. Berlin, 288 ff.

Klauck, H.-J. (1996) *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis*. (Kohlhammer Studienbücher Theologie. Herausgegeben von Gottfried Bitter, Ernst Dassmann, Helmut Merklein, Herbert Vorgrimler, Erich Zenger. Band 9, 2.) Stuttgart, Berlin, Köln:Verlag W. Kohlhammer.

Köhler, L. (1995). *Vana Testamendi teoloogia* (Theologie des Alten Testaments). Tartu: Greif.

Leicht, R. (2000) „Gnosis/Gnostizismus IV. Judentum. 1. Antike". In: Religion in Geschichte und Gegenwart. *Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage*. Band 3. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Lidzbarski, M. (1915). *Das Johannesbuch der Mandäe*r. Giessen: Verlag von Alfred Töpelmann (Vormals J. Ricker)

Mack, B. L. (1973) *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments. Herausgegeben von Karl Georg Kuhn. Band 10.) Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht.

Maier, J. (1972) Geschichte der jüdischen Religion. Von der Zeit Alexander des Grossen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert. Berlin New York: Walter de Gruyter.

Maier, J. (1980) „Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?". In: *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis*, 239–258. (Neue Studien zu „Gnosis und Bibel".) K.-W. Tröger, Hg. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

McRae, George. W. (1970) „The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth". *Novum Testamentum* 12, 86–101.

Nilsson, M. P. (MCML) *Geschichte der griechischen Religion. Zweiter Band. Die hellenistische und römische Zeit.* (Handbuch der Altertumswissenschaft. Herausgegeben von Walter Otto. Fünfte Abteilung. Zweiter Teil.) München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

Pokorny, P. (1973) „Der soziale Hintergrund der Gnosis". In: *Gnosis und Neues Testament*, 77–87. (Studien aus Religionswissenschaft und Theologie.) K.-W. Tröger, Hg. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.

Pokorny, P. (1975) „Der Ursprung der Gnosis". In: *Gnosis und Gnostizismus*, 749–767. (Wege der Forschung. Band CCLXII.) K. Rudolph, Hg. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Puech, H.-Ch. (1975) „Das Problem des Gnostizismus". In: *Gnosis und Gnostizismus*, 306–351. (Wege der Forschung. Band CCLXII.) K. Rudolph, Hg. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975.

Quispel, G. (1954) „Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie". In: *Evangelische Theologie* (München) 14. Jahrgang (9. Jahrgang der Neuen Folge), 474–484.

Quispel, G. (1974) „Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition". In: Gilles Quispel, *Gnostic Studies* I, 173–195. Istanbul: Nederlands Historisch-Arhaeologisch Instituut in het Nabije Oosten.

Quispel, G. (1981) „Gnosis". In: *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, 413–435. M. J. Vermaseren, HG. Leiden: E. J. Brill.

Rudolph, K. (1960) *Die Mandäer. I. Prolegomena: Das Mandäerproblem. Göttingen*: Vandenhoeck & Ruprecht.

Rudolph, K. (1965) *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften. Eine literarkritische und traditionsgeschichtliche Untersuchung*. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Herausgegeben von Ernst Käsemann und Ernst Würthwein. 88. Heft der ganzen Reihe.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Rudolph, K. (1975a). „Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus". In: Gnosis und Gnostizismus, 510–553. (Wege der Forschung. Band CCLXII.) K. Rudolph, Hg. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Rudolph, K (1975b) „Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus". In: *Gnosis und Gnostizismus*, 768–797. (Wege der Forschung. Band CCLXII.) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Rudolph, K. (1980) „Sophia und Gnosis. Bemerkungen zum Problem „Gnosis und Frühjudentum"". In: *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel"*, 221–237. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Rudolph, K. (1982) „Probleme einer Entwicklungsgeschichte der mandäischen Religion". In: *Der Mandäismus*, 67–80. (Wege der Forschung. Band CLXVII.) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Rudolph, K. (1994) *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Unveränderter Nachdruck der dritten durchgesehenen und ergänzten Auflage.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Rudolph, K. (1996) „Ein Grundtyp gnostischer Urmensch-Adam-Spekulation". In: K. Rudolph, *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*. (Nag Hammadi and Manichaean Studies. Formerly Nag Hammadi Studies. Edited by J. M. Robinson & H. J. Klimkeit. XLII.) Leiden, New York, Köln: E. J. Brill.

Rudolph, K. (2002) „Die antike Gnosis – Probleme und Fakten". In: *Gnosis oder die Frage nach Herkunft und Ziel des Menschen*, 13–39. A. Franz, Hg. Paderborn, München, Wien, Zürich: Verlag Ferdinand Schöningh.

Schenke, H.-M. (1965) „Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis. Ist die Gnosis aus dem Judentum ableitbar?". *Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie* 7, 124–133.

Schenke, H.-M. (1985). „Die Gnosis". In: *Umwelt des Urchristentums I: Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters*, 372–415. J. Leipoldt und W. Grundmann, Hg. 7. Aufl. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.

Schenke, H.-M. (2001) „Einführung". In: *Nag Hammadi Deutsch*. 1. Band: NHC I,1–V,1. Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften. H.-M. Schenke, H.-G. Bethge, U.-U. Kaiser, Hg. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Schenke, Hans-Martin (1962) *Der Gott „Mensch" in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Schubert, K. (1955) *Die Religion des nachbiblischen Judentums.* Freiburg, Wien: Verlag Herder.

Szabo, Andor (1980) „Die Engelvorstellungen vom Alten Testament bis zur Gnosis". In: *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis*, 143–152. (Neue Studien zu „Gnosis und Bibel".) K.-W. Tröger, Hg. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Theißen, G. (2000) *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*. Gütersloh: Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus.

Tröger, K.-W. (1973) „Spekulativ-Esoterische Ansätze (Frühjudentum und Gnosis)". In: *Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Enführung*. J. Maier, J. Schreiner Hg. Würzburg: Echter Verlag. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Tröger, K.-W. (1980a) „Einführung: Zum gegenwärtigen Stand der Gnosis- und Nag-Hammadi-Forschung In: *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis*, 11–33. (Neue Studien zu „Gnosis und Bibel"). K.-W. Tröger, Hg. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Tröger, K.–W. (1980b) „Gnosis und Judentum". In: *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis*, 155–168. (Neue Studien zu „Gnosis und Bibel"). K.-W. Tröger, Hg. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Van Unnik, W. C. (1975) „Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis“. In: *Gnosis und Gnostizismus*, 476–49. (Wege der Forschung. Band CCLXII.) K. Rudolph, Hg. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Van Unnik, W. C. (1978) „Gnosis und Judentum“. In: *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, 65–86. B. Aland, Hg. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Vermaseren, M. J. (1981) „Mithras in der Römerzeit“. In: *Die orientalischen Religionen im Römerreich*. M. J. Vermaseren, Hg. Leiden: E. J. Brill.

Vermaseren, M. J. (1988–1990). „Hellenistlikud usundid“. In: *Historia religionum*. II. G.Widengren, C. J. Bleeker, eds. Tallinn. (Handschrift.)

Wedderburn, A. J. M. (1973) „Philo’s „Heavenly Man““. In: *Novum Testamentum*. Volume XV, 301–326. Leiden: E. J. Brill.

Wilson, Robert McL. (1984) „Gnosis/ Gnostizismus II. Neues Testament, Judentum, Alte Kirche“. In: *Theologische Realenzyklopädie.* Band XIII, 535–550. Berlin, New York:Walter de Gruyter.